

Daimon. **Revista Internacional de Filosofía**, nº 66, 2015, 95-108
ISSN: 1130-0507 (papel) y 1989-4651 (electrónico)
<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/190451>

La antropología como filosofía primera, después de Tugendhat

Anthropology as first philosophy, after Tugendhat

JOSÉ V. BONET SÁNCHEZ*

Resumen. Tugendhat ha propuesto tentativamente en los últimos quince años recuperar el papel de la antropología como disciplina filosófica central o filosofía primera. Este peculiar regreso al pensamiento alemán de los años 20 es una proyección del conjunto de la trayectoria intelectual del autor. Pero además nos permite encarar problemas epistemológicos clásicos de la disciplina: su objeto y contenidos, su método, su lugar en los estudios filosóficos. Básicamente se critica la posición de Tugendhat a estos respectos, pero valorando como estimable esa especie de regreso a Kant que considera la antropología como el motor y el *telos* autorreflexivo último de la filosofía.

Palabras clave: Autorreflexión. Fines de la razón. Kant, Metafilosofía. Vulnerabilidad humana.

Abstract: In the past fifteen years Tugendhat has tentatively proposed to recover the role of anthropology as central philosophical discipline or first philosophy. This peculiar return to the German thinking of the '20s is, on the one hand, a projection of the author's whole intellectual evolution. On the other hand, it allows us to focus on classic epistemological problems of philosophical anthropology such as its object and contents, its method, and its place among other philosophical studies. The present paper criticizes Tugendhat's position to this respect, yet considering this sort of return to Kant as valuable, a return that sees anthropology as the core and ultimate self-reflective *telos* of philosophy.

Keywords: Ends of reason. Human vulnerability. Kant. Metaphilosophy. Self-reflection.

Introducción

Me propongo (1) presentar los trabajos antropológicos del último Tugendhat y plantear la tesis de que deben verse también como una proyección de la trayectoria filosófica global del autor. Seguidamente (2) aplicaré esta tesis a la problemática metafilosófica, que vincula –según nuestra interpretación– la concepción de la antropología como filosofía primera con la autocomprensión filosófica que Tugendhat elaboró en sus etapas y escritos anteriores. Con esa base, (3) me detendré en las propuestas de este sobre el objeto de la antropología, antes de (4) emprender una valoración epistemológica de la disciplina propuesta por Tugendhat.

Fecha de recepción: 16/01/2014. Fecha de aceptación: 28/07/2014.

* Prof. Asociado al Depto. de Metafísica de la Universidad de Valencia y catedrático de Bachillerato. Libros recientes: *La pregunta más humana de Ernst Tugendhat*, 2013 (361 pp.) y *Pragmática y teoría de la interpretación* (con Clara Bonet, en prensa). Otras líneas de investigación: el concepto de verdad y cuestiones de multiculturalismo. E-mail: josev.bonet@gmail.com

(5) Finalmente, como conclusión, me serviré de Kant para pergeñar una versión más modesta de la propuesta de Tugendhat: que el motivo antropológico es el motor y *telos* autorreflexivo último de una parte considerable de la filosofía.

1. Los escritos antropológicos en la obra de Tugendhat

Debo comenzar situando los trabajos del autor que aquí nos interesan en el marco de su biografía intelectual, en la que pueden distinguirse cuatro etapas y temáticas (Bonet, 2013, 33-59). Primera, la etapa fenomenológica, cuyos frutos mayores son dos trabajos académicos del máximo nivel: uno sobre la estructura “algo de algo” (*ti kata tinos*) de la metafísica aristotélica (1958) y otro sobre *El concepto de verdad en Husserl y Heidegger* (1967). Segunda etapa, el giro analítico que dio a conocer a Tugendhat en la escena internacional con otros dos libros más brillantes aún: las *Lecciones introductorias a la filosofía analítico-lingüística* (1976), con su tesis de que la semántica formal analítica hereda, mejor que la ontología y la teoría del conocimiento, el programa de la filosofía primera; y *Autoconciencia y autodeterminación* (1979), una convincente aproximación de Heidegger a Wittgenstein que tiene ya, de hecho, un fuerte contenido antropológico. Tercera, la etapa ético-política en la que Tugendhat corta con todo su trabajo anterior (y casi con la Universidad) para consagrarse al pacifismo nuclear y otros compromisos políticos (1988 y 1993b), mientras dedica su esfuerzo teórico a la fundamentación de la ética, que cristaliza en tres libros (1983, 1992b y 1997b) y un sinnúmero de artículos en los que el autor asalta una y otra vez, con numerosos pasos atrás y adelante, una fortaleza que se le resiste.

En su cuarta y última etapa, Tugendhat ya no abandona esfuerzos anteriores, sino que los resitúa en el marco prometedor de la antropología filosófica que surge poco a poco en su mente tras la jubilación. Coincidió esta con cierto agotamiento de su cuestión favorita, la fundamentación de la ética, y con el final de la Guerra Fría. A comienzos de los 90, en un tardío retorno a su adolescencia de judío exilado en Venezuela huyendo del *Führer*, el filósofo se embarca en una aventura personal y académica que entonces se le antoja estimulante, pero que, poco tiempo después, se le agrieta, lo que le lleva a preguntarse en 1996 por algo tan heideggeriano como el miedo a la muerte (Tugendhat, 2001, 67-90; 2002a, 161-181; 2006).

Tres años más tarde, publica el trabajo que marca propiamente, según confesión propia, el viraje antropológico de su trayectoria, titulado con la expresión inglesa “*we are not hard wired*” (no tenemos cables, no estamos cableados), que Tugendhat mismo traduce (no muy bien) al castellano y al alemán como “no somos de alambre rígido” (Tugendhat, 2001, 138-162; 2002a, 182-198). Parte de los conceptos heideggerianos del *se* impersonal y la existencia propia o auténtica porque le permiten encadenar tres jugadas. La primera consiste en cuestionar hondamente la antropología de *Ser y tiempo* por el modo en que escamotea las dimensiones de la justificación y la responsabilidad, como Tugendhat había explicado ya cumplidamente (1967, 1969, 1979).

Segunda jugada: elaborar la alternativa a Heidegger de la mano de Aristóteles y el carácter proposicional del lenguaje apofántico, el cual abre para el ser humano la dimensión de la deliberación en los planos teórico y práctico. Se ha demostrado en otro lugar que la posibilidad de interpretar analíticamente la estructura aristotélica *ti kata tinos* desempeñó un papel clave en el giro lingüístico de Tugendhat (Bonet, 1992 y 1996; Tugendhat, 1958; 1992a, 136-146 y

251-260; 1997a, 165-176). Así, esta segunda jugada representa para él, por un lado, la posibilidad de recuperar en términos antropológicos su propia filosofía del lenguaje, como se apreciará nítidamente en la primera parte de *Egocentricidad y mística: un estudio antropológico* (2003). Por el otro lado, es en el plano de la deliberación práctica donde tiene lugar la justificación de normas morales, objeto preferente de la fundamentación tugendhatiana de la ética.

Una tercera jugada, más esquivada para el lector no avisado, es que el planteamiento antropológico le permite a Tugendhat diferenciar con claridad dos clases de cuestiones prácticas: la pregunta por la moral y la pregunta existencial por cómo quiero (y queremos) ser y vivir, que marca el nivel más elevado de autodeterminación y autorresponsabilidad (incluso de autenticidad), pues un individuo autónomo no está “obligado” a someterse a la moralidad por nada (como la razón o la propia naturaleza humana) que no sea su propio y libre querer (Tugendhat, 2007a, 74-84; 2007b, 52-63).

Con estas cartas sobre la mesa, el viraje antropológico se consuma en tres trabajos que escribe –algunos de ellos en castellano– en 2000 y se recogen en *Problemas* (2002a). En “Nietzsche y la antropología filosófica”, Tugendhat vincula su propio proyecto con la corriente que en los años 20 formaron Scheler, Gehlen o Plessner (no cita a Cassirer), lamentando que quedara eclipsada en Alemania por la influencia de un Heidegger que acabó difuminando la matriz antropológica de *Ser y tiempo*. En “La moral en perspectiva evolucionista”, a pesar de su carácter tentativo, Tugendhat advierte que el enfoque antropológico puede aportar nuevas energías a la fundamentación de la ética. En fin, en “Raíces antropológicas de la religión y de la mística” (no recogido luego en *Aufsätze 1992-2000*), recupera el autor una vieja preocupación mística de juventud que se relaciona con el problema de la contingencia –lo mismo que el miedo a la muerte– y constituye uno de los motores de sus dos libros de antropología.

Para ver que la antropología de Tugendhat recoge el resto de su trayectoria, basta con verificar que *Egocentricidad* recopila en un formato unitario los temas mencionados: lenguaje, autoconciencia, libertad, los sentidos de “bueno”, vida y muerte, religión y mística. Es un libro que termina abruptamente porque el autor no se siente ya con fuerzas suficientes. Por eso, *Antropología en vez de metafísica* (2007) ya solo contiene artículos –sobre esos mismos temas–, destacando por su calidad o interés, los nuevos intentos de fundamentación de la ética y, en particular, “Antropología como filosofía primera”, que da una forma más completa a su concepción de la antropología filosófica y a la propuesta de que tal disciplina sea heredera legítima del proyecto aristotélico de filosofía primera.

Que la antropología sea el resultado natural, pero imprevisto, de toda la obra de Tugendhat (Bonet, 2013) autoriza a resolver, siquiera hipotéticamente, los puntos oscuros de la interpretación recurriendo a trabajos precedentes que anticipan sus ideas antropológicas. Significa también que, aun sin formularse expresamente, en gran parte de su obra latía una vocación antropológica que ni el autor ni los comentaristas supimos advertir en su momento, pero que, al releerla ahora, resulta ya patente en *Autoconciencia* e incluso en los escritos pacifistas del autor (Tugendhat, 1988), cuyo punto de partida está precisamente en la angustia máxima que representa la posible desaparición de la humanidad en su conjunto. Por tardíos, los trabajos expresamente antropológicos de Tugendhat exhiben cierta prisa y desaliño; ello da pleno sentido a la tarea de reformular su idea de antropología filosófica e inquirir por su valor.

2. La idea de filosofía primera

La impactante tesis de que la antropología es “la” disciplina filosófica central o primera tiene su origen remoto en el estudio que Tugendhat llevó a cabo, en su libro sobre Husserl y Heidegger, de las lecciones que el primero elaboró, entre 1922 y 1924, tras los desastres de la Gran Guerra, sobre la idea de filosofía primera y el valor de la justificación racional en la cultura europea (Tugendhat, 1967, 172-185; 1976, lecciones 1-8). Dicho estudio, que es también un lugar privilegiado para verificar la tesis de que la antropología de Tugendhat incluye una proyección de su obra precedente, contiene los siguientes ingredientes interconectados:

Primero. La idea griega de filosofía primera es una radicalización de la idea de ciencia, en la cual destacan dos componentes: la universalidad y la justificación. Cabe reconocer con claridad el primer componente –la máxima universalidad– en la ontología aristotélica, que se orienta por un rasgo formal que todas las cosas poseen (su “ser así”). El segundo componente –la justificación última–, en cambio, tiene su *locus classicus* en el diálogo platónico *República* con su proyecto de dialéctica y de fundamentación deductiva a partir del principio primero que la idea de Bien representa. Pero, ¿es realista pretender que coincidan esos dos componentes en una “teoría total de un vivir racional”, que abarque a la vez “una teoría universal de la razón cognoscente, evaluativa y práctica” (Husserl, 1956, 6)? Husserl no lo logró (Landgrebe, 1968). De ahí extrae Tugendhat la conclusión de que uno y otro componente demandan o autorizan un tipo diverso de fundamentación filosófica (Tugendhat, 1976 y 2002b, lección 2ª *in fine*).

Pero ese es ya el segundo ingrediente. El primer tipo de fundamentación es la justificación histórica o hermenéutica, consistente en comparar entre sí diversas concepciones históricas, mejores o peores. De este tipo es la fundamentación de la ontología (pues hay proyectos de filosofía primera que gozan de un grado mayor de universalidad que otros) y algo así pretende Tugendhat a veces en filosofía moral (1992b). El segundo tipo de fundamentación, de carácter absoluto e incondicional, solo puede consistir en la motivación de una actividad o una práctica (Bonet, 2013, 92-98).

Tercer ingrediente. Uno de los elementos de la relectura husserliana de la idea de filosofía primera es la referencia a la verdad de la vida humana en su conjunto, tal como ejemplifica la figura de Sócrates. Pero esa referencia choca, en tiempos más recientes, con el interés en el autoengaño o la no-verdad que han denunciado autores como Marx, Nietzsche o Freud (Tugendhat, 1967, 1-7). En las dos primeras etapas de Tugendhat es crucial la pregunta por la verdad (Bonet, 2013, 125-132), incluso en el último párrafo de *Autoconciencia*, donde reafirma la importancia de “preguntar [socráticamente] por lo verdaderamente bueno” (Tugendhat, 1979, 357). En cambio, los escritos antropológicos de un Tugendhat crecientemente desmitificador ya no refieren la vida humana a la verdad (2002a, 191; 2004, 89-98; 2007b, 65-94), pero retoman una y otra vez este motivo para hablar de la honestidad intelectual (invocando igualmente a Sócrates), virtud intelectual –no moral– opuesta al autoengaño que también en los escritos prácticos asomaba como el contrapunto de la pereza cognoscitiva.

El planteamiento filohusserliano de la filosofía primera que Tugendhat elabora en 1967 conocerá en las etapas siguientes de su pensamiento dos reformulaciones significativas, la analítica y la antropológica. La primera presenta la semántica como ciencia formal y filosofía primera desde el punto de vista (teórico) de la universalidad, con la convicción unilateral

de que todos los problemas filosóficos son, en el fondo, problemas semánticos. Adviértase, sin embargo, que la justificación de la semántica formal analítica frente a la ontología aristotélica y la filosofía trascendental kantiana es meramente hermenéutica y comparativa: simplemente la semántica logra resultados mejores, es decir: más universales (lecciones 1-6 de Tugendhat, 1976 y 2002b). Frente a ella, Tugendhat mantiene, al menos como idea, la posibilidad de una justificación práctica y absoluta de la filosofía, señalando a continuación que la historia de la filosofía occidental podría verse como una lucha entre ambos tipos de justificación y de filosofía primera, el teórico y el práctico (Tugendhat, 1976, 128), manteniendo así una dualidad que alguno de los mejores comentaristas de Husserl había señalado ya como irresoluble.

Es llamativo que a lo largo de su etapa ética Tugendhat no retoque en modo alguno este planteamiento, más bien parece darlo por bueno siempre que diserta sobre el método de la filosofía. Así que la segunda reformulación no se produce sino con el viraje antropológico del autor y sin desdeñarse expresamente de su metafilosofía analítica. La tesis de que solo la antropología filosófica puede medirse con la vieja idea de filosofía primera entraña que la acción, la moral, el lenguaje, la libertad o el conocimiento se sustentan, en realidad, sobre estructuras antropológicas que reclaman una aclaración filosófica. Se trata, por ejemplo, de exponer lo moral en general como una constante antropológica radicada en la estructura de la acción cooperativa (Tugendhat, 2010, 226 y 231; 2007a, 143; 2007b, 123). De ahí que pueda decirse que “toda filosofía desde Platón tenía como núcleo la pregunta por el modo como nos debemos entender a nosotros mismos, es decir, ¿qué es el hombre?” (Tugendhat, 2002a, 203). Y ello es así porque todas las disciplinas filosóficas se sustentan sobre el fenómeno básico del comprender humano (*Verstehen*) que define, para Tugendhat, la temática de la antropología filosófica. Una temática unitaria que el pensamiento anglosajón no ha sabido detectar como tal por su tendencia a compartimentalizar la filosofía en especialidades como la teoría de la acción, la filosofía de la mente o la del lenguaje, las cuales incluso enmascaran el fuerte perfil antropológico de autores como Charles Taylor o Harry Frankfurt, por ejemplo (Tugendhat, 2004, 182; 1992a, 441-52 y 464-67).

Al comparar, desde un punto de vista meramente formal el modo en que la semántica analítica y la antropología filosófica realizan o se aproximan a la idea de filosofía primera, nos parece advertir una diferencia importante: mientras la semántica asume únicamente el punto de vista de la máxima universalidad, la antropología, en cambio –lo veremos a continuación–, asume también el punto de vista de la fundamentación, incluso manteniendo la diferencia entre ambos.

3. El doble objeto de la antropología filosófica

Entramos ahora en la cuestión principal: determinar el ADN de la antropología, dado que, según Tugendhat, una disciplina filosófica definida debe tener una temática propia y articular su contenido alrededor de una pregunta central. ¿Cuáles, qué temática, qué preguntas? Parece que, de entrada, debemos responder, de la mano de Kant, con la pregunta “¿qué es el hombre?” o la temática de lo humano, que suele incluir la diferencia entre los humanos y otras especies animales. Para precisar el alcance y el modo de abordar hoy esta temática, Tugendhat da algunos pasos.

El *primer paso* es equiparar el universo de lo humano al comprender heideggeriano, la comprensión que tenemos de nosotros mismos y del mundo como totalidad. No es este un fenómeno que habitualmente se describa con palmaria claridad, sin embargo Tugendhat hizo un intento encomiable en su libro *Autoconciencia*. El hombre se conduce con respecto a su propio ser comprendiéndolo, haciéndose cargo del “mundo”, esto es, del conjunto de situaciones de acción en el que se encuentra: “mientras existimos, nos conducimos con respecto a ese existir, por cierto, con respecto al existir futuro en cada caso” (Tugendhat, 1976, 177; 1993a, 140)¹, siquiera de forma implícita, podemos añadir. El ser humano no tiende simplemente a conservar la vida, sino que se pregunta por la vida buena; y en ambos sentidos –el vivir y la vida buena– su propio ser es para el hombre el fin último de su querer, de sus acciones y actividades. La vida misma puede ser considerada globalmente como una actividad. A ese esquema, básicamente aristotélico, Heidegger le añade, *inter alia*, que la relación práctica con el propio vivir es algo fácticamente inevitable: estamos “arrojados” a la existencia.

El *segundo paso* consiste en plantear la pregunta antropológica en términos autorreflexivos y, más aún, en primera persona del plural, como autorreflexión sobre una comprensión compartida. Aquí se concitan diversos cabos que el autor anudó años antes en un artículo sobre el método de la filosofía:

la filosofía es una investigación reflexiva y no se refiere a hechos dados en la experiencia. Que sea reflexiva significa que en el filosofar reflexionamos sobre nuestro comprender... Este comprender no se observa, sino que se explicita reflexivamente, pero ese “nuestro/nosotros” no es una conciencia trascendental o premundana en algún sentido, sino una comunidad lingüística dada empíricamente (Tugendhat, 1991b, 32; 1992a, 270).

O como ahora dirá, se trata “de nosotros en tanto que hombres” como “horizonte último de cualquier otra comprensión” (Tugendhat, 2007a, 35 y 39); no en tanto que bípedos de escaso pelaje, susceptibles de una descripción externa en la perspectiva objetivista de la antropología física, sino en tanto que solo comprendemos “en primera persona, singular o plural” (Tugendhat, 2007a, 20). La autorreflexión no tiene carácter psicológico o autobiográfico; compete a un nosotros común que se amplía también con los aportes de la antropología cultural, sin dejar de conservar al mismo tiempo el sentido objetivo que tenía la pregunta kantiana en tercera persona por el ser del hombre.

El *tercer paso* está ligado al anterior. Consiste en relacionar expresamente la comprensión compartida con las estructuras básicas del lenguaje, que representa una ventaja evolutiva y el eje de coordenadas de la esfera cultural en su conjunto. Aun cuando no determine unívocamente el universo entero del comprender humano –piénsese, por ejemplo, en la música, las artes plásticas o la expresividad del rostro, dice Tugendhat–, alrededor de él se articulan fenómenos y estructuras tan importantes como la racionalidad, la libertad o la conciencia del tiempo; hasta las emociones humanas pueden ser estudiadas

1 Traduzco *Sich-zu-sich-Verhalten* como “conducirse con respecto a uno mismo (o sí mismo)” y no como “comportarse consigo mismo” porque en castellano no existe tal cosa.

sirviéndonos de ese hilo conductor (Kenny, 1963 y 1975)². Su carácter predicativo o proposicional -como decía Aristóteles- transforma las voces animales que reaccionan ante el ambiente en un logos que permite a una comunidad discutir sobre lo bueno³ y referirse a situaciones objetivas presentes, ausentes o imaginarias. Tugendhat resume estas ideas en *Egocentricidad* (2003a y 2004a, cap. 1): la vida social humana está en función, no de mecanismos instintivos o mensajes químicos, sino de la posibilidad de deliberar en común sobre lo justo que nos proporciona el lenguaje proposicional, del que también depende, por otro lado, la posibilidad de construir un conocimiento científico que vaya más allá de la situación perceptiva actual, con lo que ello implica de un nuevo mecanismo cultural de acumulación y transmisión del aprendizaje y de una capacidad altamente flexible de adaptación al medio ambiente natural y social.

Pues bien, todo nuestro comprender lingüístico tiene “la estructura de la toma de posición afirmativa/negativa de diversos modos ante contenidos proposicionales” (Tugendhat, 1976, 77). Existen dos grandes tipos de toma de posición ante oraciones y contenidos proposicionales: el sí/no asertórico de las creencias y los juicios, por un lado; y el sí/no práctico referido a deseos, intenciones, imperativos o compromisos: a la acción en general. Y entre el “sí” y el “no” hay otras posibilidades intermedias como la pregunta o el distanciamiento respecto de las propias creencias e intenciones (Tugendhat, 1976, 510-520; 1979, 182; 1993a, 144; 2001a, 142; 2002a, 187).

Hablante y oyente deliberan, reflexionan, valoran; eso, ni más ni menos, son las *razones* que sirven para acreditar o justificar enunciados y acciones (y para discutirlos, claro es). La deliberación teórica examina la verdad de las creencias. En relación con las acciones, podemos deliberar sobre un abanico de aspectos, como el bien instrumental, el desempeño de roles sociales y el amplio espectro de las normas (jurídicas, convencionales o morales). También cabe reflexionar sobre el propio interés a largo plazo o sobre el desempeño correcto de actividades, que en nuestra vida diaria adquiere un papel sorprendentemente amplio. El bien moral es, a su vez, un aspecto de este. De ahí que la génesis de la conciencia moral o la justificación de la autonomía y de la igualdad normativa sean también cuestiones de antropología filosófica y no solo de ética (Tugendhat, 1979, 211; 1993a, 167; 2003a y 2004a, cap. 4).

Cuarto paso, decisivo para Tugendhat: Con los distintos aspectos que tiene la pregunta por el bien surge también la posibilidad de preguntarnos, en primera persona del singular y del plural, cómo queremos ser y vivir la totalidad de la vida que tenemos por delante. Tal es la pregunta práctica más importante que podemos plantearnos en tanto que seres humanos. La encontramos también en el Tao y en todas las culturas, dice Tugendhat, lo mismo que en la filosofía griega⁴, y no como un problema cualquiera. Es la pregunta práctica fundamental (Tugendhat, 2007a, 57 ss., 74 ss.; 2007b, 23, 39 ss., 52 ss.). En tanto que seres humanos, podemos poner en cuestión nuestra propia vida y el modo de responder a tal cuestionamiento no es obvio, no podemos darlo por supuesto: “el hecho de que el hombre se ve confrontado con su ser conduce a una característica ruptura en su ser: el hombre se ve obligado a ponerse

2 Para Tugendhat, fue decisiva en este punto la influencia de Kenny.

3 Aristóteles, *Política* 1253a.

4 Platón, *República*, 352d.

en cuestión: cómo debería vivir, qué debería hacer” (Tugendhat, 2007a, 20-21; 2002a, 205). Tugendhat nunca tuvo reparos para seguir a Heidegger en punto a la posibilidad de referirse a la totalidad de nuestra vida y nuestro mundo vital que se patentiza en el fenómeno de la conciencia o en la confrontación con la muerte. Ambos fenómenos ponen igualmente de relieve la cuestión existencial del sentido de la vida y de cómo enfrentar las frustraciones, en la cual detecta Tugendhat la raíz antropológica de la religión. Ambos concitan también su inesperado análisis de la mística como posibilidad de “descansar” impersonalmente de la “egocentricidad”, la estructura antropológica por la cual cada uno es, para sí mismo y de manera insoslayable, el centro de conciencia, lenguaje, conocimiento y acción del que, por ende, necesitamos distanciarnos.

Nos hallamos, en resumen, ante una antropología filosófica que se inspira en Heidegger en la misma medida en que se aleja deliberadamente de él en puntos tan decisivos como la autodeterminación racional, el giro lingüístico de la filosofía y el lugar central que tiene la ética en la antropología.

4. Valoración

Para someter a prueba la propuesta de Tugendhat voy a considerar brevemente tres aspectos críticos de la misma: (1) la cuestión del objeto, recién expuesta; (2) el problema del método; y (3) la centralidad que Tugendhat atribuye al lenguaje en la determinación temática de la antropología.

(1) Tugendhat deja en la indeterminación nada menos que el objeto formal de la antropología filosófica. La indeterminación afecta a (a) la dualidad que hay entre la temática del comprender y la pregunta práctica sobre cómo deberíamos ser y vivir, pregunta fundamental que no hace referencia expresa a la temática del comprender. Para ver qué sucede aquí hemos de volver atrás, a las *Lecciones introductorias*: el tema del *Verstehen* responde al punto de vista de la universalidad, pero solo la pregunta práctica fundamental está motivada incondicionalmente (según el punto de vista de la fundamentación). Para compatibilizar ambos enfoques divergentes, cabe pensar que también la pregunta práctica forma parte (solo parte) del comprender, si bien con un grado de motivación más elevado.

Pero la indefinición también afecta (b) al terreno del comprender mismo. Tugendhat no ha dejado claro si se refiere al concepto propiamente heideggeriano o a la comprensión lingüística, tal como la abordaría una buena teoría del significado. El hecho de que el lenguaje sea una estructura antropológica central no debiera comportar equívocos entre el ámbito de la filosofía del lenguaje y el de la antropología, a no ser que concibamos este último como un cajón de sastre y no una verdadera disciplina filosófica. Las cosas se complican todavía más porque algunas veces Tugendhat afirma que todo comprender ha de verse, en última instancia, en el horizonte más amplio de cómo nos entendemos a nosotros mismos en tanto que hombres (Tugendhat, 2007a, 39). Pero aquí el autor entra en un callejón sin salida cuando apunta otras veces que lo decisivo no es la pertenencia a la especie, sino la comprensión compartida:

el ámbito universal de comprender el “nosotros” es en teoría aún más amplio que el de la especie *anthropos*: Si encontráramos seres con quienes pudiéramos también comuni-

carnos, es decir, que tuviesen también comprensión, parece que sería posible extender el ámbito de la expresión “nosotros” también a ellos. (Tugendhat, 2007b, 21-22)

¿Qué sentido tiene la pregunta por “nuestra” vida cuando ya no se refiere inequívocamente a los seres humanos, sino a un “nosotros” compartido –supongamos- con otros mamíferos o con extraterrestres? Esta idea extravagante de una antropología sin *anthropos* explica que el autor haya dedicado escasas consideraciones a elucidar el concepto de persona (Bonet, 2013, 189-191, 220-225, 315), de consuno con estratos afines de su filosofía del lenguaje y su ética. Así, en un gesto muy cercano a Kelsen, la idea que Tugendhat se hace de ética moderna le impide asignar valor moral a la naturaleza humana temiendo que pueda tomarse como una presunta “verdad superior” que defina, prescindiendo de la voluntad autónoma de cada quién, lo que somos “todos nosotros” o de dónde venimos (Tugendhat, 1991a, 165; 1998, 29). Por otro lado, cuando, en lugares paralelos de su obra, habla Tugendhat de ampliar los límites del comprender, se refiere a las fronteras de un grupo lingüístico o cultural (1992a, 270-272; 1997a, 186-188). ¿Puede, pues, estar pensando en superar las barreras naturalistas del grupo “humanidad”, en sintonía con posiciones animalistas? En otras ocasiones, Tugendhat no quiso llegar tan lejos (1997c), por más que, como Singer, también él considera como un prejuicio religioso atribuir a la vida humana un valor absoluto e incondicional (Tugendhat, 2001, 40 ss.; 2002a, 43 ss.; 2008, 99 ss., 137 ss.). Cabe, sin embargo, que en esta ocasión haya querido dejar abierto el asunto. Pero lo que está en cuestión es si puede definirse el ámbito de la antropología filosófica sin hacer referencia a rasgos definidos de nuestra especie y nuestra humanidad común, sobre la sola base de la comprensión compartida y, por consiguiente, del lenguaje y la deliberación.

(2) La cuestión del método Tugendhat no la ha abordado sistemáticamente más que en escritos fenomenológicos y analíticos, partiendo las dos veces por igual de Husserl, para quien “la filosofía... no se distingue primariamente de las ciencias por un *ámbito de objetos* especial, sino *metódicamente*” (Tugendhat, 1967, 186, *sic*)⁵. Quien busque algo equivalente en sus trabajos antropológicos solo encontrará referencias al carácter autorreflexivo que distingue a la antropología filosófica de la empírica (Tugendhat, 2003, 163 ss.; 2004, 181 ss.). La insistencia en la autorreflexión parece correcta. Pero, ¿es eso todo lo que cabe decir sobre el método de la antropología filosófica? ¿No era el método lo que distingue a la filosofía de las ciencias?

La pregunta más directa es si existe (o no) algún método que permita abordar unitariamente, por ejemplo, tanto el aspecto descriptivo del miedo a la muerte como la vertiente más argumentativa del problema del libre albedrío. Tugendhat mismo se percata, cuando afronta la fundamentación de la ética, que esta incluye una vertiente descriptiva y otra constructiva. Ahora bien, tal heterogeneidad de procedimientos no cabe cargarla en el debe de nuestro autor, sino que parece reproducir tanto la consabida perplejidad de la filosofía ante el problema del método como, sobre todo, la menos patente dificultad de la antropología filosófica en adoptar un enfoque metódico unitario (sea el que sea). Así, aunque carezca de justificación el hecho de que Tugendhat ni siquiera mencione el problema del

5 La lección 1ª de *Lecciones introductorias* (1976/2002b) es la proyección analítica de tal enfoque.

método, hay que reconocer que esta laguna pertenece en la actualidad a los contornos epistemológicos de la antropología filosófica misma, si bien esta es una problemática que aquí únicamente nos cabe aludir.

(3) ¿Hasta qué punto es convincente hoy la propuesta de Tugendhat de adoptar el lenguaje proposicional y la deliberación racional del animal dotado de *logos* como hilos conductores de la antropología filosófica? (Sobrevilla, 2006, 122).

El animal racional es también pulsional, emotivo, desiderativo, vulnerable y socialmente dependiente (MacIntyre, 2001), con tendencias como el mimetismo o la rivalidad. Tugendhat no lo niega, sino que asume aspectos de la fragilidad humana como el deseo de reconocimiento (Tugendhat, 2003a, 42-45; 2004a, 49-52), el miedo a la muerte o la necesidad de paz espiritual ante las frustraciones. Pero incluso estos aspectos no ocupan para él el mismo lugar sistemático que la deliberación racional, solo la acompañan fácticamente. Sirva de contraejemplo la siguiente reflexión de Harry Frankfurt -autor cuyo neto perfil antropológico destacó reiteradamente Tugendhat- sobre el amor a los hijos y el compromiso con su vida y bienestar:

Son unos compromisos innatos a nosotros que no se fundamentan en ninguna deliberación. No responden a ningún dictado de la racionalidad. Los dictados a los que responden en realidad se basan en una fuente que no está constituida por juicios y razones, sino por una forma peculiar de preocuparnos por las cosas. Son los dictados del amor. (Frankfurt, 2004, pp. 43-44)

Categorías como amor, preocupación, vulnerabilidad, cercanas a la ética feminista del cuidado (Bonete, 2009; Kittay, 2005), discurren en dirección inversa a la imagen “logo-céntrica” del hombre como deliberador racional autosuficiente. La misma actividad filosófica puede insertarse en aquellas categorías, presentando (a la manera de Platón) la insatisfacción como “la motivación filosófica fundamental” (Vega, 2010, 67-68).

5. Los “fines últimos” de la razón humana

Se cita con frecuencia –también Tugendhat– el fragmento de la *Lógica* de Kant que plantea la pregunta “¿qué es el hombre?” como la cuestión, propia de la antropología, a la que, en última instancia, se remiten los otros intereses y preguntas de la razón: qué puedo conocer, qué debo hacer, qué me cabe esperar. Se trata de unas páginas paralelas al Canon y la Arquitectónica de la razón pura que Kant formula al final de su primera *Crítica* (Kant, 2000, 90-94; 1996, 629-639, 647-658). Prescindiendo de otros aspectos de esos textos, voy a suponer ahora que Kant se está moviendo en un plano similar al nuestro cuando se refiere a la filosofía en general, a la metafísica (en alguno de los usos de dicho término) o –lo que podría resultar más problemático– a la antropología.

Kant veía la pregunta por el ser del hombre como el interés último de la razón. Que sea “último” y no “primero” significa, de entrada, que no le resulta fácil a la filosofía plantear dicha pregunta de forma racionalmente controlable. Se trata, más bien, del punto en que confluyen los otros intereses de la razón, un horizonte que incluye, entre los vectores que apuntan hacia él, la pregunta por nuestras obligaciones morales. En esa precisa cuestión, la filosofía de Tugendhat desemboca en el mismo lugar que la kantiana, solo que, mientras Tugendhat

habla de una *disciplina*, Kant solo bosqueja una idea, un motor o *telos* al que tienden los estudios filosóficos, tal como expone en su concepto “mundano” o cosmopolita de filosofía:

la filosofía es la mera idea de una ciencia posible que no está dada en concreto en ningún lugar, pero a la que se trata de aproximarse por diversos caminos, hasta descubrir el sendero único, (...) y hasta que consigamos, en la medida de lo concedido a los hombres, que la copia hasta ahora defectuosa, sea igual al modelo. (Kant, 1996, 651)

Conforme a la acepción mundana, [la filosofía] es la ciencia de los fines últimos de la razón humana. Este elevado concepto confiere dignidad a la filosofía, es decir, un valor absoluto. Y efectivamente ella es además la única que tiene por sí misma valor intrínseco y la que confiere en principio un valor a los otros conocimientos. (Kant, 2000, 91)

Este concepto cósmico, por referirse a los fines últimos o esenciales de la razón, asume el ideal clásico del filósofo y del sabio, primariamente orientado a lo moral. De ahí que la crítica al concepto escolástico o académico de filosofía contenga también la conocida crítica moderna –de Montaigne o Pascal, por ejemplo– a la erudición como apariencia de un saber meramente externo. De ahí también que en las notas de *Lógica* Kant apunte hacia una fusión de ciencia y sabiduría que asocia, en realidad, a ambos conceptos la propiedad de poner en relación todos los conocimientos con los propósitos esenciales de la humanidad. Examinando la propuesta de Tugendhat a la luz de estas ideas kantianas, proponemos algunas sugerencias, en trámite de conclusiones:

(1) La pregunta antropológica central es la pregunta kantiana por el ser del hombre, formulada en términos autorreflexivos y en primera persona del plural; algo así como: *¿en qué consiste nuestra humanidad común?* Este es un punto que literalmente Tugendhat formula, antes de perderse en sus consideraciones sobre el *Verstehen* eventualmente compartido con seres no humanos.

(2) La humanidad se conjuga en el plural indefinidamente amplio que representan las distintas culturas –a modo de un *symbebekos kath auto* (Bonet, 2006)–, a las cuales también Tugendhat hace referencia al hablar de la pregunta práctica fundamental, presente en todas las culturas.

(3) Una de esas culturas es la Ilustración europea. Desde ella, Kant ha presentado las preguntas sobre la libertad, la inmortalidad y la existencia de Dios, considerándolas como los fines esenciales de la razón (o incluso, de la naturaleza) humana, que tiene así una disposición natural hacia la metafísica y las preguntas últimas, sepa o no responderlas. He aquí el motivo antropológico “primero” de la filosofía. Por supuesto, no se excluye la posibilidad de que, con arreglo a otros planteamientos y otras culturas, dichas preguntas sean sustituidas por otras o se formulen de otra manera. La cuestión es que afectan en términos autorreflexivos al sentido de nuestra vida como totalidad y al sentido último (no instrumental) de la racionalidad. Es este un modo de adherirnos a la concepción humanística de B. Williams (2000) que considera la filosofía como parte de la magna empresa de dar el mejor sentido posible a nuestras vidas y actividades, de entendernos a nosotros mismos y a los otros.

(4) La tendencia racionalista de Kant le lleva a reducir, o a fundir, tales fines esenciales de la razón en un solo fin supremo, lo que también se corresponde con las disgresiones de

Tugendhat sobre la pregunta práctica fundamental y su motivación incondicionada. Kant habla, en este sentido, del destino total del hombre, o de la unión entre moralidad y felicidad, o del fin principal de la felicidad universal. Lo relevante para nosotros es que, en cualquiera de esas formas, la antropología y las preguntas últimas de la razón tienen una vertiente moral que también en Tugendhat ocupa, de otra manera, un lugar central o preminente. Dicha búsqueda, como decía Kant, vivifica a la filosofía y dignifica el oficio del filósofo, que asume en este punto la figura clásica del sabio que es también un moralista –recuérdese aquí a Lévinas–. Lo que así se excluyen son planteamientos como el de Heidegger que rehúyen la dimensión de la responsabilidad frente a los otros.

(5) Hablar de la antropología como *telos* de la filosofía, y no solo como motivo primero, en relación con el concepto cosmopolita de Kant, añade a lo dicho el ideal de una interconexión de ciencia y sabiduría, pues el verdadero filósofo es a la vez conocedor y maestro de la sabiduría: la filosofía propiamente es “sabiduría, pero por el camino de la ciencia” (Kant, 1996, 658; 2000, 93). Al hablar de ciencia mantenemos el ideal europeo de un conocimiento objetivo, sistemático y universal. Por la otra parte, la referencia a una sabiduría de los fines de la vida –tomando la expresión de Russell (1988)– conecta a un tiempo con culturas no occidentales y con lo que también Russell (1985) llamaba “filosofía para el hombre de la calle”, el estrecho punto (que parece máximamente justificado) en que la filosofía *qua* antropología no hace más que recoger inquietudes que todo ser humano debería de poderse plantear. Pero siguen siendo más que problemáticas ambas posibilidades, y mucho más su coincidencia, o sea, que podamos tener ciencia y sabiduría de los fines de la vida humana. Hoy por hoy, se trata solo de un horizonte regulador.

(6) En el momento presente no cabe hablar de la antropología filosófica como una *disciplina* establecida –recuérdense nuestras críticas a Tugendhat– que goce del mismo grado de unidad interna que, por ejemplo, la filosofía del lenguaje o la epistemología, sino solo como una idea, motivo, *telos* al que nos acercamos, como decía Kant, por distintos “senderos”, entendiendo por estos no solo los distintos métodos en los que Kant pensaba, sino también las distintas aproximaciones a la antropología filosófica que pueden formularse hoy desde la filosofía del lenguaje, la ética o la epistemología. Sirva de ejemplo el modo en que Nagel (1986) aborda problemas antropológicos a partir de la distinción epistemológica entre lo objetivo y lo subjetivo. Así que, en esta hora, la antropología, como la misma idea de filosofía primera, solo puede verse como un objetivo y un posible resultado que eventualmente “coronarían” –la expresión es también de Kant– la actividad filosófica.

(7) La lingüisticidad no agota el campo del comprender humano y nadie aprende la autonomía por sí solo, sin la ayuda de otros. El hilo conductor o el “esquema” –como decía Kant– de ese proyecto ya no puede ser sin más el de la vocación de autonomía del animal dotado de *logos*. Los animales racionales somos también vulnerables y socialmente dependientes, frecuentemente insatisfechos, casi siempre necesitados de amor y reconocimiento. Se nos impone también la tarea de articular un hilo conductor alternativo al de la tradición logocéntrica.

Bibliografía

Bonet, J. V. (1992). *Ser, verdad y referencia en la filosofía teórica de Tugendhat*, Valencia, Publicaciones de la Universidad de Valencia.

- Bonet, J. V. (1996). "Ser, verdad y lenguaje: la continuidad filosófica de la obra de Tugendhat", *Revista de filosofía*, n° IX/15, Madrid, pp. 17-35.
- Bonet, J. V. (2006). "Forum: Il multiculturalismo politico", en F. Botturi y F. Tottaro (eds.), *Universalismo ed etica pubblica*, Milano, Vita e pensiero pp. 137-145.
- Bonet, J. V. (2013). *La pregunta más humana de Ernst Tugendhat* (con Epílogo de M. Jiménez). Valencia, Publicaciones de la Univ. de Valencia.
- Bonete, E. (2009). *Ética de la dependencia*, Madrid, Tecnos.
- Frankfurt, H. (2004). *Las razones del amor*, Barcelona, Paidós.
- Husserl, E. (1956). *Erste Philosophie (1923/24)*, R. Boehm (ed.), Parte I, Husserliana vol. VII, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Kant, I. (1996). *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara.
- Kant, I. (2000). *Lógica; un manual de lecciones*, ed. M. J. Vázquez, Madrid, Akal.
- Kenny, A. (1963). *Action, Emotion and Will*, London, Routledge and Kegan Paul.
- Kenny, A. (1975). *Will, Freedom and Power*, Oxford, Blackwell.
- Kittay, E.F. (2005). "At the Margins of Moral Personhood", *Ethics*, n° 116, October, pp. 100-131.
- Landgrebe, L. (1968). *El camino de la fenomenología*, Buenos Aires, ed. Sudamericana.
- MacIntyre, A. (2001). *Animales racionales y dependientes*. Madrid, Paidós.
- Nagel, T. (1986). *The view from nowhere*. Oxford, Oxford Univ. Press.
- Russell, B. (1985). *Ensayos impopulares*, Madrid, Edhasa.
- Russell, B. (1988). *El panorama de la ciencia*, Chile, ed. Ercilla, Prefacio.
- Sobrevilla, D. (2006). "El retorno de la antropología filosófica", *Diánoia*, volumen LI, n° 56, Mayo, pp. 95-124.
- Tugendhat, E. (1967). *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, W. de Gruyter.
- Tugendhat, E. (1969). "Heidegger's Idee von Wahrheit", reimp. en G. Skirbekk, *Wahrheitstheorien*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, pp. 431-448.
- Tugendhat, E. (1976). *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Tugendhat, E. (1979). *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Tugendhat, E. (1983). *Probleme der Ethik*, Stuttgart, Reclam.
- Tugendhat, E. (1988). *Nachdenken über die Atomkriegsgefahr und warum man sie nicht sieht*, 2ª ed. ampliada, Berlin, Rotbuch.
- Tugendhat, E. (1991a). "La nueva concepción de la filosofía moral", en D. Sobrevilla, *El derecho, la política y la ética* (II Coloquio Alemán-Latinoamericano de Filosofía), México, Siglo XXI, pp. 151-173.
- Tugendhat, E. (1991b). "La filosofía analítica y su concepción del método...", en M. Torrevejo (ed.), *Filosofía analítica hoy*, Univ. de Santiago de Compostela.
- Tugendhat, E. (1992a). *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Tugendhat, E. (1992b). *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Tugendhat, E. (1993a). *Autoconciencia y autodeterminación* [trad. de 1979], Madrid, FCE.
- Tugendhat, E. (1993b). *Ethik und Politik*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Tugendhat, E. (1997a). *Ser-verdad-acción. Ensayos filosóficos* [trad. parcial de 1992a], Barcelona, Gedisa.

- Tugendhat, E. (1997b). *Dialog in Leticia*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Tugendhat, E. (1997c). “Wer sind alle?”, en A. Krebs (comp.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen Tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt, Suhrkamp, pp. 100-110.
- Tugendhat, E. (1997d). *Lecciones de ética* [trad. de 1992d], Barcelona, Gedisa.
- Tugendhat, E. (1998). *Diálogo en Leticia* [trad. de 1997b], Barcelona, Gedisa.
- Tugendhat, E. (2001). *Aufsätze 1992-2000*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Tugendhat, E. (2002a). *Problemas* [trad. de 2001 ampliada], Barcelona, Gedisa.
- Tugendhat, E. (2002b). *Introducción a la filosofía analítica*, [trad. únicamente de la 1ª parte de 1976], Barcelona, Gedisa.
- Tugendhat, E. (2003). *Egozentrität und Mystik*, München, C. H. Beck.
- Tugendhat, E. (2004). *Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico* [trad. de 2003], Barcelona, Gedisa.
- Tugendhat, E. (2006). *Über den Tod*. Frankfurt, Suhrkamp.
- Tugendhat, E. (2007a). *Anthropologie statt Metaphysik* [incluye trad. de algunos trabajos de 2002a], München, C. H. Beck.
- Tugendhat, E. (2007b). *Antropología en vez de metafísica* [trad. de 2007 a], Barcelona, Gedisa.
- Tugendhat, E. (2008). *Un judío en Alemania* [trad. de 1993b ampliada], Barcelona, Gedisa.
- Tugendhat, E. (2010). *Anthropologie statt Metaphysik*, 2ª ed. ampliada de 2007a, München, C. H. Beck.
- Vega Encabo, J. (2010). «El “estado de excepción” de la filosofía», *Análisis filosófico*, n° XXX/1, pp. 61-88.
- Williams, B. (2000). “Philosophy as a Humanistic Discipline”, *Philosophy* n° 75, pp. 477-496.